Riflessioni sulla filosofia della storia

Cristiano Barbieri

This article proposes a critique of the concept of the philosophy of history, referencing both the circular model (Oswald Spengler) and the progressivist model (Antonio Labriola). It then demonstrates that these two opposing conceptions are founded upon the indemonstrable premise of historical necessity. The essay supplements this epistemological critique with an ethical-political critique, utilizing an analysis of Arthur Koestler's novel, to illustrate the terrible consequences resulting from a society governed by faith in the necessity of history. The impossibility of verifying historical necessity and the possibility that this premise may legitimize a violent regime (such as the one described by Koestler) suggest a disavowal of the philosophy of history without, however, abandoning historical consciousness which is necessary to understand current society.
Keywords: History of philosophy, Philosophy of history, Historical methodology, Sense of history.
DOI: 10.82024/RSP.01/26.07

Introduzione: contro la filosofia della storia

Benché un breve articolo non sia lo spazio appropriato per discutere estesamente di un argomento così complesso, ho ritenuto utile proporre alcune riflessioni critiche (tutt'altro che esaustive) sulle filosofie della storia che sono fondate, in gran parte, sulla convinzione che il negativo e il male possano diventare – nel corso degli eventi – il lievito del bene (eterogenesi dei fini)[1]. Si tratta di un nodo problematico

[1] «Jakob Burckhardt segnala [...] non solo il pericolo delle filosofie della storia di perseguire uno schema universale teleologicamente ordinato, ma anche l'ignoranza o, peggio, la giustificazione del dolore degli individui attraverso cui ogni evento viene legittimato in nome del progresso del tutto. Egli paragona questa logica a quella del contadino a cui appare provvidenziale il fatto che la grandine sia caduta non sul

ben presente a Max Horkheimer che, nel suo *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, ha espresso, per questa ragione, una chiara preferenza per Vico rispetto a Hegel:

> In Vico il tribunale che giudica il singolo trascende dunque la storia. Per Hegel, ai cui occhi il tribunale mondiale coincide immediatamente con la storia mondiale, la cui religione consiste essenzialmente nella fede in una teleologia immanente, ossia nell'attuazione di un'assoluta giustizia nella storia, il problema della sofferenza del singolo è annullato con la negazione idealistica dell'essere sostanziale dell'individualità[2].

L'inconveniente fondamentale della filosofia della storia (oltre alla questione della giustificazione del dolore individuale)[3] riguarda, fin dalle sue origini, l'impossibilità di distinguere il giusto dall'ingiusto, la religione dalla politica. Mentre nella teoria agostiniana della storia è ancora presente la consapevolezza della separazione tra il piano politico e quel-

---

suo campo, ma su quello del vicino» (R. Bodei, *Filosofia della storia*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, vol. I *Le filosofie speciali*, Utet, Torino 1995, p. 484).

[2] M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, p. 74.

[3] Il dolore individuale può essere giustificato perché, come ha chiarito il filosofo della storia Johann Gottfried Herder nel suo fortunato saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1773), di fronte alla storia «l'individuo non costituisce uno scopo autonomo, né possiede un valore intrinseco» (P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia: il Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 365). Tuttavia, a onore del vero, bisogna evidenziare che Herder non era un pensatore progressista perché, per sua stessa ammissione, era consapevole che «l'uomo non è un vaso capace di perfezione: sempre deve abbandonar qualcosa man mano che procede» (J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, trad. it. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971, p. 26). Degli illuministi progressisti Herder condannava la tendenza a credere di essere al centro del processo storico: «la catena dell'onnipotente e onnisciente Bontà si vien intrecciando, legando in mille diversi modi, ma ogni anello della catena là non è che un anello: pende dalla catena e non vede affatto donde penda infine la catena tutta. Quasi fosse in sogno, ognuno si sente al centro, può vedere trasognato ogni cosa intorno a sé come se tutti i raggi e i flutti convergessero sul punto in cui egli si trova: o bella illusione!» (J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, cit., p. 94). La filosofia herderiana della storia fu criticata ferocemente da Kant in alcune recensioni: «proprio all'inizio della prima recensione, Kant stesso elenca tutto ciò che di Herder disapprova: l'eloquenza, l'assenza di precisione concettuale, le conclusioni fondate sui rapidi sguardi d'insieme, la sagacia nello scoprire analogie» (A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma 1980, p. 95).

lo religioso in quanto il Vescovo di Ippona – schierandosi contro il valore salvifico della politica – mantiene aperta la via di fuga trascendente e in quanto la linea di demarcazione che divide la città celeste da quella terrena «passa attraverso il cuore e la volontà degli uomini, cosicché solo Dio è in grado di vedere e di giudicare»[4], in Gioacchino da Fiore si assiste invece ad una confusione della storia sacra e di quella profana perché «ai suoi occhi l'era dello Spirito Santo, il compimento del Regno di Dio, non avrà luogo esclusivamente nell'altro mondo [...], ma già parzialmente in questo, che da "valle di lacrime" si trasformerà in valle fiorita di vita nuova»[5]. Secondo Karl Löwith, la dottrina gioachimita diverge profondamente da quella agostiniana: «nel pensiero di Agostino la perfezione religiosa è possibile indifferentemente in ogni momento del processo storico dopo Cristo; nel pensiero di Gioacchino è possibile soltanto in un determinato periodo per una particolare coincidenza di eventi»[6]. Come ha notato Ernesto Buonaiuti, la struttura del pensiero gioachimita non è mossa da esigenze intellettualistiche ma storiche: «egli non è mai sospinto dal proposito di contrapporre un proprio sistema agli altri, bensì unicamente dal bisogno, più o meno consapevole, di eliminare le interpretazioni che possano fare risultare i dettami della fede incompatibili con le visioni panoramiche della sua filosofia della storia»[7]. Le idee gioachimite, per via del loro millenarismo escatologico, precorrono gran parte delle moderne filosofie della storia con la cui eredità l'uomo d'oggi si trova a dover fare i conti. La delusione provata dai seguaci di Gioacchino alla morte di Federico II di Svevia (atteso

[4] P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia: l'antichità*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 513.

[5] R. Bodei, *Filosofia della storia*, cit., p. 468. Gennaro Maria Barbuto ha spiegato chiaramente la differenza rilevante che intercorre tra Sant'Agostino e Gioacchino da Fiore: «la sua opera presenta una interpretazione della storia diversa da quella agostiniana, predominante nel Medioevo. Se questa è antimillenaristica e incentrata sull'annuncio del verbo divino, la visione gioachimita è proiettata verso il futuro mediante la profezia di una nuova età storica di maggiore perfezione (G.M. Barbuto, *Gioacchino da Fiore*, in C. Galli, R. Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 335).

[6] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 160.

[7] E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, Collezione Meridionale, Roma 1931, pp. 209-210.

come l'Anticristo) si riflette nel progressivo fallimento delle aspettative riposte in concetti, carichi di significato storico, quali la lotta di classe, lo sciopero generale, l'avvento del superuomo ed il tramonto dell'Occidente. Il presente contributo intende dimostrare che i concetti storici progressivi e quelli circolari si equivalgono in quanto sono fondati sulla premessa indimostrabile della necessità storica[8], una fallacia teorica che accomuna le prospettive paradigmatiche di Oswald Spengler e Antonio Labriola. Il saggio, constatata l'impossibilità di stabilire con sicurezza l'evoluzione ineluttabile degli eventi, suggerisce di abbandonare la filosofia della storia per via delle sue implicazioni etico-politiche, senza però rigettare la coscienza storica *tout court*.

Né con Spengler né con Labriola

Come Löwith ha giustamente puntualizzato in uno dei suoi libri più noti, «la connessione di filosofia e storia nell'espressione "filosofia della storia" è entrata soltanto da due secoli nell'uso linguistico»[9]. Lo studioso tedesco ha ripercorso, nella sua opera, i vari significati che gli innumerevoli pensatori (Agostino, Orosio, Gioacchino da Fiore, Vico, Voltaire, Hegel, Comte e Marx) hanno attribuito alla storia. La tesi fondamentale di Löwith è ben nota:

> La coscienza storica moderna si è liberata della fede cristiana in un evento centrale d'importanza assoluta, ma tiene fermo ai suoi presupposti e alle sue conseguenze, e precisamente alla concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento, in modo da ridurre la storia della salvezza

[8] Isaiah Berlin ha fornito una spiegazione convincente delle origini metafisiche della necessità storica: «the notion that history obeys law, whether natural or supernatural, that every event of human life is an element in a necessary pattern, has deep metaphysical origins: infatuation with the natural sciences feeds this stream, but is not its sole nor, indeed, its principal source. In the first place, there is the teleological outlook whose roots reach back to the beginnings of human thought. It occurs in many versions, but what is common to them all is the belief that men, and all living creatures and perhaps inanimate things as well, not merely are as they are, but have functions and pursue purposes» (I. Berlin, *Historical inevitability*, in P. Gardiner (a cura di), *The philosophy of history*, Oxford University Press, Suffolk 1974, p. 161).

[9] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 21.

> all'impersonale teologia di uno sviluppo progressivo in cui ogni stadio attuale è il compimento di certe preparazioni storiche. Tramutato in una secolare teoria del progresso, lo schema della storia della salvezza poté sembrare naturale e dimostrabile[10].

Gli eventi catastrofici ai quali aveva assistito in prima persona (la prima guerra mondiale, l'ascesa del nazismo in Germania, l'esilio e l'assassinio di milioni di ebrei) resero Löwith un filosofo estremamente diffidente nei confronti della potenza della storia[11]:

> L'idea che tutto avrebbe potuto riuscire diversamente non è impensabile. L'intento di Hegel di escludere il caso dal corso razionale e internamente necessario della storia non può raggiungere il suo fine, e la sua costruzione logica coerente della filosofia della storia e allo stesso modo della storia della filosofia come "storia filosofica del mondo", è in realtà scritta dal punto di vista della realtà di fatto. Questa fede nella storia del mondo come tribunale del mondo, perché in essa si compie necessariamente ciò che è giusto e razionale, è diventata improbabile quanto la precedente fede in una storia governata dalla provvidenza divina[12].

Tuttavia, prima che Löwith avanzasse seri dubbi sulla possibilità della filosofia della storia, una schiera di filosofi aveva già presunto di penetrare il senso ultimo della storia attraverso l'intuizione o il rigore scientifico. Tra coloro che avanzarono queste pretese, Oswald Spengler e Antonio Labriola costituiscono due esempi paradigmatici di quanti seguirono, rispettivamente, la via intuitiva e quella scientifica. Dal punto di vista del primo, «la storia è la realizzazione di un'anima»[13]. La sua visione ciclica della storia è fondata su una gnoseologia

---

[10] Ivi, p. 185.

[11] «Alla categoria della storicità Löwith vedeva sacrificata la stessa realtà sempiterna del corso naturale. Da qui la presa di distanza del suo naturalismo dal "modo di pensare storico": da quella che a Löwith apparirà sempre più come una vera e propria "ossessione" moderna per la storia, le cui radici erano da ricercarsi, da un lato, nella rottura operata dal cristianesimo rispetto al mondo classico, e, dall'altro, nel processo di secolarizzazione cui la modernità ha sottoposto il cristianesimo stesso» (O. Franceschelli, *Karl Löwith: la sfida della modernità*, Donzelli, Roma 1997, p. 81).

[12] K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 201-202.

[13] O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, Longanesi, Milano 2020, p. 229.

intuizionistica che condanna l'applicazione dei «principi della causalità, della legge, del sistema, cioè le strutture dell'essere fisso, alle forme dell'accadere»[14]. Dal momento che «le forme fisse negano la vita»[15], Spengler ha proposto una metafisica della storia con esito apocalittico: ogni cultura – considerata alla stregua di un organismo vivente – nasce, cresce e muore secondo un ritmo biologico inesorabile[16]. La crisi di una civiltà non può essere afferrata scientificamente ma solo intuitivamente:

> E dal fatto che l'esistenza si fa sempre più senza radici [...] deriva infine un fenomeno che, da tempo preparatosi silenziosamente, ora diviene manifesto di colpo nella luce cruda della storia, a porre fine a tutto questo spettacolo: la sterilità dell'uomo della civilizzazione. Qui non si tratta di qualcosa che possa esser compreso con le leggi della causalità d'ogni giorno, ad esempio su base fisiologica come, naturalmente, ha cercato di fare la scienza moderna. Qui si tratta piuttosto di un orientamento, del tutto metafisico, verso la morte. L'ultimo uomo delle metropoli non vuol più vivere: come tipo, come massa, non come singolo; in questo essere collettivo la paura per la morte si spegne[17].

Löwith ha portato in evidenza la contraddizione che anima l'intera costruzione storica spengleriana: «nessun autore classico pervenne mai all'idea che si debba scegliere e volere il destino del tramonto. Infatti o il destino è realmente un dover essere, e allora è inutile pretendere di "decidere" riguardo a esso, oppure è invece una determinazione volontaria, e per ciò stesso cessa di essere un fato ineluttabile»[18].

A differenza dell'intuizionismo spengleriano, Antonio Labriola ha rivendicato la scientificità della concezione materialistica della storia.

---

[14] Ivi, p. 86.

[15] Ivi, p. 117.

[16] Il primo filosofo ad interpretare biologicamente il corso degli eventi storici fu Johann Gottfried Herder che «faceva leva sull'analogia tra lo sviluppo del genere umano e lo sviluppo dell'individuo; ma l'analogia veniva da lui interpretata per la prima volta in senso esplicitamente biologico. La vita dell'umanità era infatti equiparata a quella di un organismo il quale "deve passare attraverso le diverse età della vita", anzi di un albero che, crescendo sul proprio tronco, produce una molteplicità di rami» (P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia: il Settecento*, cit., p. 362).

[17] Ivi, p. 799.

[18] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 31.

Alberto Burgio, fra i massimi studiosi dell'argomento, ha spiegato che l'idea dell'unità della storia, di derivazione hegeliana, per Labriola «costituiva un pernicioso pregiudizio se fatta valere aprioristicamente e in modo generico»[19]. L'unità della storia, in vista della quale era possibile individuare un fine, doveva essere ricercata con argomenti razionali, non intuitivi. Il marxismo, secondo Labriola, rispondeva precisamente a questa esigenza di precisione e scientificità. Discutendo la genesi del *Manifesto*, Labriola ha scritto: «due tedeschi ne furono gli autori, ma non vi portaron dentro, né la sostanza, né la forma delle personali opinioni, che a quel tempo sapean di solito d'imprecazione, di piato e di rancore in bocca a profughi politici»[20]. Marx e Engels non hanno messo sulla carta la loro personale opinione ma i contrasti reali tra capitalisti e lavoratori: «i nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose»[21]. In altre parole,

> l'idea era che il materialismo storico fosse una teoria scientifica in quanto discorso oggettivo, sapere reale: auto-esposizione della cosa stessa. Non l'opinione personale di due intellettuali, non una brillante escogitazione, ma l'enunciazione oggettiva, in qualche modo "senza autore", della realtà stessa, che si era dichiarata "per voce" di Marx e di Engels[22].

Sulla base della individuata unità della storia era possibile, dal punto di vista di Labriola, scoprire il senso, la logica ed il fine della storia: il tempo dello storico era, a suo giudizio, costituito da periodi e momenti decisivi. La morfologia organica avrebbe permesso di istituire omologie e leggi tendenziali della storia:

---

[19] A. Burgio, *Un marxismo 'alquanto aristocratico'. Studi su Antonio Labriola*, Derive Approdi, Bologna 2023, p. 44.

[20] A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 2019, p. 37.

[21] Ivi, p. 36.

[22] A. Burgio, *Un marxismo 'alquanto aristocratico'. Studi su Antonio Labriola*, cit., p. 69. Oltre a Labriola, sono presenti numerosi autori che hanno postulato la scientificità della filosofia della storia. Ernst Troeltsch, ad esempio, sosteneva che «la logica della storia è una forma indiscutibile di scientificità alla quale nulla toglie la diversità rispetto alla scientificità naturalistica e la sua presunta o certa verificabile esattezza» (F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1998, p. 64).

> Nella dottrina del comunismo critico, è la società tutta intera, che in un momento del suo processo generale scopre la causa del suo fatale andare, e, in punto saliente della sua curva, fa luce a sé stessa per dichiarare la legge del suo movimento. La previsione, che il Manifesto per la prima volta accennava, era, non cronologica, di preannunzio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, morfologica[23].

L'idea che la storia potesse essere governata dal caso, tesi avanzata da Löwith nel passo della sua autobiografia precedentemente citato, appariva a Labriola scientificamente insostenibile: «o che si parli di caso o di fato, o che si rimandi alla direzione provvidenziale delle cose umane, o che si accentui il nome e il concetto della fortuna [...]; tutte coteste escogitazioni furono e sono trovate e ripieghi di un pensiero ingenuo»[24]. Questa concezione progressista della storia, come ha notato Leo Strauss, ha generato una trasformazione del linguaggio, «cioè [la] sostituzione della distinzione fra progressivo e reazionario alla distinzione fra bene e male: il che implica che dobbiamo scegliere e fare ciò che può agevolare il progresso, ciò che si accorda con le tendenze storiche, mentre eccedere negli scrupoli dovendovisi adattare è sconveniente o immorale»[25]. Benché fondate su opposte concezioni gnoseologiche e politiche, le filosofie della storia di Labriola e Spengler condividono l'idea della necessità della storia. Mentre per Labriola il comunismo critico «dice e predice come chi enuncia ciò che è inevitabile accada, per la immanente necessità della storia»[26], secondo Spengler «nessuna civiltà è libera di scegliere»[27] perché «alla nascita si connette la morte, alla gioventù la vecchiaia»[28]. Occorre soffermarsi sul fatto che la necessità storica non è osservabile né verificabile in quanto trascende i limiti dell'esperienza. Tanto Spengler quanto Labriola fondano le loro analisi sull'esame dei fatti storici trascorsi. Tuttavia, lo studio degli sviluppi passati non implica necessariamente che da essi si possano dedurre gli sviluppi futuri. Se le possibilità di

---

[23] A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 52.

[24] Ivi, p. 88.

[25] L. Strauss, *Progresso o ritorno?*, in L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it. di P. Kobau, Einaudi, Torino 1998, p. 53.

[26] A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 168.

[27] O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 247.

[28] Ivi, p. 70.

realizzazione di un determinato evento storico fossero equiparate agli esiti possibili nel lancio di un dado, si riscontrerebbe un'uniformità di probabilità, escludendo qualsiasi posizione di vantaggio per una specifica eventualità. Questa riflessione si integra con l'argomento humeano secondo cui l'osservazione di un elevato numero di casi non è sufficiente a generare assenso, sia esso dimostrativo o probabilistico. Di conseguenza, un'abbondanza di precedenti storici non produce la certezza che il corso degli eventi si ripeterà in futuro[29]. Quando i filosofi discutono il senso della storia, incorrono inevitabilmente nelle antinomie, ossia in delle affermazioni contrastanti tra le quali non è possibile decidere poiché nessuno può assumere una posizione metastorica e confermare che la struttura del corso degli eventi umani sia necessariamente un circolo apocalittico (come vuole Spengler) o inevitabilmente progressista (come pretende la tradizione hegelo-marxista). Il materialismo storico ha condotto Labriola a scrivere che «il socialismo è il frutto della civiltà adulta»[30]. Benché il filosofo marxista credesse di aver legittimamente desunto questa affermazione dal suo metodo scientifico, non si può che notare, con Leo Strauss, che «l'evoluzione storica non può essere riconosciuta come un progresso senza una conoscenza preliminare del suo fine o del suo disegno»[31]. Per stabilire apoditticamente se esistano o meno delle società adulte, bisognerebbe porsi al di fuori della storia. Non aveva dunque torto Strauss quando, durante uno dei suoi seminari, disse che «il marxista in un certo senso afferma di essere al di fuori del processo storico»[32]. D'altra parte, anche i ragionamenti circolari sulla fissità della natura umana non sono verificabili. Il romanziere Nikolaj Gogol', ad esempio, ha scritto:

---

[29] Questo ragionamento invalida l'idea di Guicciardini sulla regolarità degli eventi storici: «le cose passate fanno lume alle future, perché el mondo fu sempre di una medesima sorte, e tutto quello che è e sarà è stato in altro tempo e le cose medesime ritornano, ma sotto diversi nomi e colori» (F. Guicciardini, *Ricordi*, BUR Rizzoli, Milano 2017, p. 222).

[30] A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 268.

[31] L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, trad. it. di N. Pierri, Il Melangolo, Genova 1990, p. 296.

[32] L. Strauss, *Vico. Seminario tenuto nel quadrimestre autunnale del 1963 all'Università di Chicago*, trad. it. di M. Scalercio, Tab edizioni, Roma 2023, p. 64.

> La generazione attuale vede tutto ciò con chiarezza, si meraviglia degli sbagli, ride delle follie di chi è venuto prima, senza rendersi però conto che questa cronaca è scritta col fuoco celeste, che ogni sua lettera grida, che su ogni lato ci sono dita accusatrici che la puntano, che puntano proprio questa generazione; ma lei invece ride e con presunzione e arroganza si avventura in una serie di nuovi sbagli, dei quali chi verrà dopo riderà allo stesso modo[33].

La riflessione di Gogol', al pari di quella di Labriola, presuppone un posizionamento esterno rispetto al flusso degli eventi storici; tale inferenza induttiva rischia di essere invalidata in futuro qualora una generazione successiva realizzi un progresso effettivo del quale, al momento, non ci è dato di sapere nulla. Data l'impossibilità di condurre esperimenti nell'ambito della teoria storica (poiché non è ammessa la posizione al di fuori della storia), non si può ottenere alcuna certezza matematica. Di conseguenza, restano indimostrabili sia la tesi dell'immutabilità della natura umana sia l'idea della necessità di un corso ciclico o progressivo degli eventi perché la totalità delle esperienze storiche non è un'esperienza.

Le implicazioni politiche della filosofia della storia: una lettura di *Darkness at Noon*

La politica contemporanea è stata alimentata dalle filosofie della storia: «senza l'idea di progresso non vi sarebbe stata né la rivoluzione americana né quella francese né quella russa»[34]. Non stupisce, dunque, che gran parte dei filosofi della storia fossero uomini politici. Condorcet, l'autore de *Esquisse d'un tableau historien des progrès de l'esprit humain*, fu politicamente attivo durante la Rivoluzione francese: «pubblicato postumo, ai primi del 1795, *l'Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* fu immediatamente considerato come il testamento filosofico dei Lumi e il punto di riferimento dell'era post-termidoriana»[35]. La filosofia della storia è uno strumento di lotta politica che, nel

---

[33] N. Gogol', *Le anime morte*, trad. it. di L. Bianco, Liberamente, Milano 2023, p. 234.

[34] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 211.

[35] F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, trad. it. di M. Boffa, Bompiani, Milano 1988, p. 213.

caso di diversi autori (specie marxisti), influenza attivamente la prassi: da questa tendenza deriva la sua intrinseca pericolosità. Eric Voegelin ha spiegato che le teorie della storia hanno generato delle realtà fittizie in nome delle quali sono state compiute le peggiori atrocità:

> Alcune costruzioni immaginarie della storia [...] come per esempio quelle di Comte, di Hegel, di Marx sono poi diventate delle vere e proprie forze sociali a tal punto che il loro conflitto con la realtà è ormai parte integrante di tutta la politica del nostro tempo. L'uomo "contratto" ha un potere sociale e storico pari a quello di un uomo "ordinario", se non a volte più forte[36].

La forza motrice di queste teorie risiede, come sottolineato dallo studioso tedesco, nella loro capacità di promettere l'immortalità all'uomo, superando i limiti della singola vita e della morte attraverso la partecipazione attiva alla storia universale[37].

Nel rivelare le nefaste conseguenze dell'idea di storia universale e di progresso, la letteratura si dimostra uno strumento più potente e penetrante degli studi politico-filosofici. Lo scrittore ungherese Arthur Koestler ha pubblicato nel 1940 un romanzo dal titolo *Darkness at Noon*. La trama del racconto è piuttosto semplice: Nicolaj SalmanovičRubascëv, un commissario politico bolscevico il cui compito consiste nello stanare gli avversari del regime, finisce sul banco degli imputati e diventa la vittima degli stessi trattamenti che di solito era lui a infliggere. L'indottrinamento ideologico – in cui svolge un ruolo di primo piano la filosofia della storia – prevale sull'istinto di conservazione perché, alla fine, Rubascëv giunge a condividere il punto di vista dei suoi persecutori: confessa reati inesistenti. George Orwell, amico e lettore di Koestler, si è domandato che cosa abbia spinto il protagonista a confessare crimini mai compiuti: «da ultimo, Rubascëv confessa perché non riesce a trovare nella sua mente alcuna ragione per non farlo. Giustizia e verità

---

[36] E. Voegelin, *Che cos'è la storia?*, trad. it. di G. Rossi, Medusa edizioni, Milano 2007, pp. 130-131.

[37] «Schiller crede che la riduzione dell'uomo a "individuo della specie" e l'immersione dell'individuo mortale nella corrente immortale della storia guadagnerà all'uomo quell'immortalità che non ha speranza di raggiungere come persona. I limiti di nascita e di morte [...] possono però vanificarsi nell'"illusione ottica" di partecipare alla storia universale» (ivi, p. 146).

oggettiva hanno cessato da molto tempo di avere un significato per lui. Per decenni è stato semplicemente una creatura del Partito, e ciò che il partito ora gli chiede è di confessare crimini inesistenti»[38]. Discutendo delle purghe staliniane, Rubascëv si appella nel corso dei suoi ragionamenti alla necessità storica: «ora la vecchia guardia era finita; la logica della storia ordinava che, stabilizzandosi, il regime dovesse diventare sempre più rigido, allo scopo di impedire alle enormi forze dinamiche scatenate dalla Rivoluzione di volgersi verso l'interno e far saltare in aria la Rivoluzione stessa»[39]. Rubascëv conduce un'esistenza deformata poiché vive, per usare un'immagine di Voegelin, nell'universo fittizio della storia progressiva. L'interpretazione orwelliana del romanzo, secondo cui «l'argomento principale è la decadenza della Rivoluzione a causa degli effetti corruttivi del potere»[40], è insufficiente poiché non considera che tutte le riflessioni e le decisioni del protagonista sono condizionate dalla teoria marxista della storia e dall'idea che la storia abbia un senso, razionalmente dimostrato, al quale ci si deve necessariamente adeguare.

Nel romanzo emerge la drammaticità delle conseguenze della concezione materialistica della storia. Come per Labriola, così anche per Rubascëv il marxismo non si configura come una mera opinione ma come una vera e propria scienza capace di svelare l'enigma della storia, rivelandone il senso intrinseco e l'ineluttabile necessità: «mi riconosco colpevole di aver seguito impulsi sentimentali e, così facendo, di essere incorso in contraddizioni con la necessità storica»[41]. Qualche critico letterario ha intravisto nel personaggio di Rubascëv un martire laico corrotto: «Koestler's hero is the most sharply delineated portrait of the tarnished secular martyr»[42]. In realtà, Rubascëv è un testimone delle nefandezze derivanti dalla religione della storia e sperimenta una trascendenza deformata, inautentica che Voegelin ha saputo descrivere perfettamente: «anche quando, nel clima dell'epistemologia laicista, ci crediamo al riparo dalla trascendenza nel sicuro possesso

[38] G. Orwell, *Arthur Koestler*, in A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, trad. it. di G. Monicelli, Mondadori, Milano 2020, pp. xi-xii.

[39] A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, cit., p. 174.

[40] G. Orwell, *Arthur Koestler*, cit., p. vii.

[41] A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, cit., p. 186.

[42] F.J. Hoffmann, *Darkness at Noon: the consequences of secular grace*, «The Georgia Review», 3/1959, p. 338.

degli oggetti immanenti, il semplice oggetto non se ne sta lì isolato ma irradia trascendenza nel suo immanente *actus essendi*»[43]. Nel caso di Rubascëv, è il Partito l'oggetto immanente che irradia la trascendenza deformata della storia: «il Partito è l'incarnazione dell'idea rivoluzionaria nella storia. La storia non conosce scrupoli né esitazioni. Scorre, inerte e infallibile, verso la sua meta. A ogni curva del suo corso lascia il fango che porta con sé e i cadaveri degli affogati. La storia sa dove va. Non commette errori»[44]. All'opera di Koestler si potrebbe affiancare un'osservazione di Borìs Pasternàk che ha il merito di aver scoperto, attraverso la finzione del suo romanzo, che i grandi eventi ed i trionfi della storia non redimono né compensano le sofferenze individuali. Strel'nikov, il marito di Lara, uno dei protagonisti del *Dottor Zivago*, narrando la propria esperienza personale e militare, finisce per esprimere chiaramente questo concetto:

> «sono andato in guerra per conquistarla di nuovo dopo tre anni di matrimonio, ma poi, dopo la guerra e il ritorno dalla prigionia, approfittai del fatto di essere stato considerato ucciso e, sotto un nome altrui, fittizio, mi sono dato tutto alla rivoluzione per far pagare appieno per ogni cosa da lei sofferta, per lavar via ogni residuo di quei tristi ricordi, perché il ritorno al passato non fosse più possibile [...]. E loro, lei e mia figlia, erano vicine, erano qui! Quanti sforzi mi è costato reprimere il desiderio di precipitarmi da loro, di vederle! Ma prima volevo portare a termine l'impresa della mia vita. Oh, che cosa non darei adesso per poterle rivedere almeno una volta»[45]. Tanto in Rubascëv quanto in Strel'nikov si consuma il medesimo dramma: il sacrificio di ciò che hanno di più caro in nome di una fede politica che scambia la storia per una divinità, elevando una trascendenza deformata sopra ogni valore individuale.

Conclusioni

Data l'impossibilità di individuare con sicurezza il senso e la direzione della storia e considerando che le teorie della storia possono legittimare sistemi politici violenti (come quello descritto, ad esempio, nel romanzo di Koestler), si rende necessario l'abbandono metodologico della

---

[43] E. Voegelin, *Che cos'è la storia?*, cit., p. 30.
[44] A. Koestler, *Buio a mezzogiorno*, cit., p. 46.
[45] B. Pasternàk, *Il dottor Zivago*, trad. it. di S. Prina, Feltrinelli, Milano 2020, p. 504.

filosofia della storia. Tuttavia, è importante sottolineare che il rifiuto della filosofia della storia non implica inevitabilmente il ripudio della coscienza storica che, come aveva acutamente osservato Marc Bloch, ci pone al riparo dall'appiattimento sul presente caratteristico degli economisti, dei giornalisti e dei sociologi. La causa di questo atteggiamento antistorico è da ricercare, secondo Bloch, nei progressi tecno-scientifici: «le varie rivoluzioni delle tecniche hanno smisuratamente ampliato l'intervallo psicologico fra le generazioni. Con qualche buona ragione, forse, l'uomo dell'età dell'elettricità e dell'aereo si sente molto lontano dai suoi antenati. Ne conclude volentieri, più incautamente, che ha finito di essere determinato da loro»[46]. Lungi dal proporre una filosofia sistematica della storia, Bloch ha spiegato che avere coscienza storica significa studiare gli eventi umani collocandoli nel tempo: mentre nei resoconti degli antichi annalisti confluivano elementi eterogenei (umani e naturali), lo storico moderno – consapevole della specificità degli eventi umani – deve comportarsi come l'orco delle fiabe perché «la storia vuole cogliere gli uomini. Chi non vi riesce sarà al massimo un buon erudito. Il bravo storico, invece, somiglia all'orco della leggenda. Là dove fiuta carne umana, sa che c'è la sua preda»[47]. Sebbene sia preclusa la determinazione scientifica del senso e della direzione della storia, la necessità di una coscienza storica si impone all'uomo contemporaneo perché, come ha suggerito Paolo Prodi, «la storia non è una scienza che mira alla ricostruzione impossibile di un passato ormai tramontato, ma una scienza che ci aiuta a comprendere la società del presente»[48]. Servirsi della storia per comprendere il presente non significa affatto conferire un senso e una direzione al corso degli eventi. Occorre, pertanto, mantenersi equidistanti da due opposte pretese: quella di svelare il destino teleologico della storia e quella di prescindere dalla storia nella comprensione dei fenomeni umani.

---

[46] M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, trad. it. di L. Alunni, Feltrinelli, Milano 2024, p. 88.

[47] Ivi, p. 64.

[48] P. Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 15-16.